47e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 13 27 MARS 1930

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Vous me rendriez un grand service de me dire ce que pensent les commentateurs du Code, sur l'art. 1427, § 2. Quelle est leur interprétation du *magna difficultas accedendi* dont parle ce canon ?

R. — Les commentateurs du Code ne disent généralement rien sur la partie du canon qui vous intéresse et qui marque l'une des deux conditions pour lesquelles l'Ordinaire du lieu peut faire une division de paroisse, soit créer deux paroisses là où il n'en existe qu'une, soit séparer une portion du territoire d'une paroisse pour l'attribuer à une autre déjà existante.

A ce silence des commentateurs, il y a deux raisons. D'abord, pour expliquer toutes les parties sujettes à des interprétations dans le texte même des canons, il faudrait un très grand nombre de volumes : un si grand nombre qu'ils ne trouveraient ni éditeur pour faire les frais de la publication, ni acheteurs pour acquérir l'ouvrage complet. Seconde raison, plus particulière : c'est là une question fort délicate, susceptible de bien des interprétations différentes, de distinctions parfois subtiles ou qui paraissent telles lorsqu'on n'expose que la théorie et qu'on n'est pas en face d'un cas concret. Il ne découle pas, par suite, une doctrine nettement définie, sur le point, d'une jurisprudence strictement établie dans le passé. Nul n'ignore, en effet, que le point n'est pas nouveau, ni n'appartient pas en propre au droit du Code. Il y a bien longtemps que l'on parle, en droit canonique, de la difficulté d'accès comme cause suffisante et efficace de division des paroisses. C'est, en somme, la grande cause de la création des paroisses, celle qui, en quelques lieux au IVe siècle, plus souvent au VIe, et généralement du VIIe au XIIe, a fait diviser en de multiples districts plus restreints les vastes diocèses. Plus il y eut de paroisses, plus la difficulté de ces divisions apparut, en raison de l'opposition des bénéficiers, et plus aussi l'Eglise fut appelée à préciser sa doctrine juridique sur le point. Les premiers textes insérés au *Corpus juris* sur la question sont des papes Alexandre III (1151-1181) et Célestin III (1191-1198). Le concile de Trente, sess. XXI, *de Reform.*, c. IV, et plusieurs papes ensuite, spécifièrent les détails, et la S. C. du Concile maintint et appliqua, dans de nombreux cas particuliers, les prescriptions et l'esprit du concile de Trente qu'elle avait à interpréter et à sauvegarder.

C'est vous dire que l'interprétation à donner aux termes du can. 1427, § 2, n'est pas un terrain neuf pour les commentateurs. C'est là, complètement, du droit ancien.

Généralement, lorsqu'on parle de difficulté d'accès à l'église paroissiale, on pense d'abord et parfois uniquement à la distance des lieux. Cette circonstance est évidemment à prendre en considération. Mais réduite à sa seule compréhension, non seulement elle n'est pas l'unique à considérer, mais il s'en faut de beaucoup qu'elle soit la plus importante. Cette difficulté d'accès comprend en réalité la distance matérielle des lieux, l'état des routes et chemins, et aussi un certain nombre de questions d'un caractère spirituel et moral qui souvent, soit en elles-mêmes, soit unies aux premières, sont plus importantes que les causes purement matérielles. En réalité, est ou fait difficulté d'accès, tout ce qui impose aux fidèles une gêne plus ou moins considérable. Cette gêne finit, à peu près toujours, par pousser les fidèles à se désintéresser de leur église paroissiale. Ils vont assister aux offices dans une autre église paroissiale, s'il y en a d'un plus facile accès, c'est-à-dire s'ils ne trouvent pas, dans la fréquentation de cette dernière, les mêmes inconvénients que présente l'accès à la leur propre. Parfois, ils trouvent leurs commodités plus faciles dans une église de religieux ou de maison d'œuvres, hôpital, etc. ; de là proviennent bien des froissements et aussi de véritables querelles. Le mal est encore plus grand lorsque, tout simplement, trop éloignés de l'église paroissiale, ou répugnant, pour des motifs d'ordre moral, à s'y rendre, les fidèles s'abstiennent, ou parfois, ou souvent, ou totalement, d'accomplir leurs devoirs religieux, ou sont privés de tout enseignement ecclésiastique. Parfois les inconvénients sont d'un autre genre : bien qu'assistant à la messe des jours de fête, les fidèles ne reçoivent pas les sacrements dans toutes les circonstances où l'Eglise leur en fait un devoir, ou bien retardent outre mesure, et en dehors des limites fixées par l'Eglise, la réception des sacrements, par ex. le baptême des enfants.

On peut dire, en général, que tout ce qui est de nature à produire ces divers résultats, contribue à fournir cette « difficulté d'accès » dont parle le canon.

C'est d'abord, évidemment, *la distance des lieux*. « Quelle est cette distance ? » demanderont beaucoup, qui croient que toutes les difficultés de la pratique se résolvent par des chiffres. Il est ici impossible, précisément, de donner un chiffre. Le nombre de mètres, en lui-même, diffère en raison de nombreuses circonstances : ville, campagne, climat, habitudes, genre de vie ou de travail, nombre des habitants, etc. Il se joint à d'autres considérations, par ex. l'état des chemins à parcourir, etc., à des circonstances d'ordre moral, de telle sorte que celui qui suffit dans une espèce ne puisse pas être pris, en une autre, en considération.

Il a paru, en premier lieu, qu'on ne pouvait pas fixer une distance identique pour la ville et pour la campagne. On a cru bon de rendre plus facile et plus rapide la communication des fidèles avec leur curé, dans les villes. La vie, en effet, y est plus intense, le travail plus divers, plus réglé, et l'heure exacte, le prix du temps, y joue manifestement un plus grand rôle. Ainsi, un mille, soit 1852 mètres, est habituellement considéré comme une distance tout à fait considérable dans une ville (S. C. C.,[1] *Taurinen.*, *Dismembrationis parœciæ*, 27 juillet 1907). A la campagne, un kilomètre ne suffit pas (*Taurinen.*, *Dismembrationis*, 21 janvier 1905), ni un mille (*Constantien.*, 27 juin 1761 ; *Pisauren.*, 19 avril et 10 mai 1766 ; *Lancianen.*, 18 nov. 1747 ; *Novarien.*, 12 août et 18 nov. 1747, etc.) ; pas même, parfois, une distance de deux kilomètres ou même plus, environ trois (*Salernitana*, *Dismembrationis*, 22 juillet 1896). On admettait que deux milles suffisaient, et l'on ne faisait plus d'objections contre cette distance de près de 4 kilomètres.

De même, pour la prise en considération de la distance, on a tenu compte du climat, excès de froid ou excès de chaleur, qui rend parfois pénible une distance ailleurs fort supportable. Il en a été de même des habitudes des fidèles, de leur genre de vie ou de travail. En une circonstance particulière, la S. C. a accepté l'allégation d'une distance de 400 mètres, dans une petite ville (*Vintimilien.*, 28 février 1891). Un accident hydrographique est parfois entré en ligne de compte : le 11 avril 1891, *Januen.*, la S. C. a refusé de réunir en une seule paroisse un village de 300 âmes du diocèse de Gênes, Castagneto, dont les deux parties, séparées par un torrent appartenaient respectivement aux paroisses de Lorsica et de Verzi.

Un second motif est tiré de *l'état des routes* qui conduisent à l'église paroissiale. Si les routes sont bien tracées, bien entretenues, en pays plat, elles peuvent n'être pas du tout pénibles à parcourir. Si, au contraire, elles sont mal tracées, peu réparées, tailladées de fondrières, impraticables à la moindre pluie, envahies par des torrents ou des ruisseaux débordants, il est évident que l'appréciation change. Les routes de montagnes offrent des difficultés particulières. L'hiver, une route peut être impraticable, en raison de la boue, des intempéries, de la glace, du verglas, etc. Certaines routes, même courtes, si elles sont isolées, passant, par exemple, dans des forêts, loin des habitations, etc., ne seront pas considérées comme assez sûres, soit pour les habitants en général, soit spécialement pour les enfants, d'où abstention des offices ou du catéchisme.

Il faut considérer que les deux motifs précédents, distance et état des routes, s'ajoutent souvent l'un à l'autre, et réunis entraînent une décision que ne comporterait pas l'examen séparé de chacun d'eux. Une longue route, sur une grande distance, pourra ne pas être prise en forte considération, tandis qu'une autre bien plus courte le sera : un kilomètre en plaine ne saurait être comparé à la même distance soumise à divers accidents de terrain, côtes, descentes, traversées, endroits dangereux pour des raisons diverses, etc. On a allégué dans une cause de Bayonne, résolue le 9 avril 1892, une rampe atteignant, par places, jusqu'à quatorze centimètres par mètre, et cela sur une longueur de 340 à 350 mètres. On prendra parfois en considération qu'une autre église est plus rapprochée. Dans cette même cause de Bayonne, l'église paroissiale était à une distance de 1800 à 2200 mètres ; une autre église se trouvait à 420 ou 850 mètres, suivant les chemins, et la distance devait même être réduite si l'on exécutait le projet existant de bâtir une nouvelle église.

Enfin, non seulement ces deux considérations, distance, état des routes, sont à retenir, soit séparément, soit réunies, mais d'autres raisons aussi ne sont pas négligeables, dans le même ordre d'idées. Des canonistes ont cité le cas d'une population d'un faubourg qui devait se rendre dans une paroisse de ville, alors que les mœurs, le costume de ces habitants, leur pauvreté, les exposaient au dédain des citadins : cela suffit à faire accorder une division de paroisse, parce que cela suffisait à empêcher les habitants du faubourg de se rendre en ville : Tamburini note en ce sens un jugement de l'ancienne Rote. Il se pourra, de même, que le mauvais vouloir, la jalousie, animosité ou haine, de certains habitants d'un village pour ceux d'un autre, conduisant aux mêmes difficultés, amènent le même résultat.

Ces considérations auront évidemment plus de poids, même si chacune est d'une importance qui ne la rendrait pas, à elle seule, strictement suffisante, si elles se trouvent réunies dans une cause. Le nombre des habitants est aussi à considérer en fonction de ces difficultés d'accès ; il pourra suppléer, pour un village très peuplé, à ce qui manquerait pour la prise en considération d'autres motifs.

Cette difficulté d'accès est donc appréciable d'après une réunion de circonstances diverses qui doivent être moralement appréciées par le jugement prudent d'un supérieur qui, se trouvant sur

[1] Toutes les décisions citées ici sans indication de la S. Congrégation qui les a données sont de la S. C. du Concile.

les lieux mêmes, est plus apte et à connaître tous les éléments de ces circonstances, et à en apprécier non seulement les modalités, mais aussi l'importance et la répercussion nécessaire sur la vie religieuse d'une population. Aussi, cela n'étonnera personne, nombre de canonistes ont remarqué que la difficulté d'accès devait être laissée à l'appréciation de l'évêque. Ainsi Rebuffe, *Praxis beneficiaria*, part. I, tit. *De creatione in curatam;* Barbosa, *Collectan. doctor. in concil. Trident.*, sess. XXI, *de Reform.*, c. IV, n. 8. L'évêque est évidemment le meilleur juge de cette question fort complexe.

Q. — Un prêtre de notre région est aumônier d'une Ecole de réforme ; mais il s'occupe en même temps de la petite paroisse où se trouve cette Ecole (paroisse de 60. familles environ).

Or, dans le contrat qu'il a dû signer avec le gouvernement se trouve une formule de serment (en anglais, *I swear)*, par laquelle il s'engage à s'occuper exclusivement de l'Ecole en question.

Y a-t-il un véritable serment au sens théologique ? Y manque-t-il en desservant la paroisse ?

Par ailleurs, ce service ne nuit en rien aux soins qu'il doit donner à l'Ecole.

R. — Il y a deux choses dans l'acte signé par l'aumônier de l'Ecole : un contrat et un serment.

1. — Le litige porte sur le serment. Nous aurions aimé en avoir la formule exacte. Mais nous pensons qu'elle devait être assez incolore, puisqu'elle donne lieu à des doutes sur la valeur. Ce devait être une formule d'usage courant, comme on en rencontre dans les actes administratifs, par exemple : « Je jure d'observer les clauses susmentionnées, » ou : « Je jure de m'acquitter de cette charge en toute conscience conformément au présent contrat. » C'est la formule d'un serment promissoire.

Mais que signifie cette formule ? Simplement la volonté expresse et bien notifiée d'accomplir ce qu'on promet, ou bien une obligation nouvelle de conscience par un engagement spécial pris devant Dieu ? Un acte d'honneur devant les hommes, ou un acte de la vertu de religion devant Dieu ? Qui le dira ?

Nous laissons de côté l'intention personnelle de l'aumônier et nous omettons de lui demander s'il a voulu, en souscrivant la formule du serment proposé, faire un véritable serment, au sens théologique du mot : alors en effet la question serait tranchée. Nous supposons qu'il a voulu seulement faire le serment d'usage. selon qu'il est demandé objectivement. Or, le serment demandé est-il un véritable serment ?

On pourrait le croire à priori si l'on ignorait que le serment théologique est essentiellement un acte religieux par lequel on prend Dieu à témoin de son intention présente d'accomplir la chose jurée, ou, comme l'expliquent certains auteurs, comme caution venant garantir de sa suprême autorité l'exécution de la chose jurée. Il faut donc que Dieu soit mis en cause, qu'il soit invoqué. Car, qui ne voit la vanité d'un serment dans lequel on fait abstraction de Dieu, comme s'il n'existait pas ? Un tel serment se réduit à une formule affirmant d'une manière plus catégorique, plus ferme, la volonté ou la véracité humaine de celui qui la prononce ; mais il n'est pas un acte de religion, qui aura sa répercussion au for de Dieu.

La formule employée : « Je jure, » ne mentionne aucune invocation de Dieu ; voilà pourquoi on peut douter qu'elle constitue un véritable serment.

Il n'est pas requis, sans doute, que l'invocation de Dieu soit explicite, il suffit qu'elle soit implicite, contenue dans une invocation qui suppose la foi en Dieu. Par exemple, jurer par les Saints Evangiles, par la Croix, par les Saints, par son âme, sont des formules de serment véritables, parce que Dieu est implicitement mis en cause, étant donné que les Evangiles, la Croix, les Saints, l'âme, se réfèrent à Dieu et n'ont d'autorité qu'autant qu'ils sont unis à lui, participants de sa sainteté et de sa puissance. Moins encore : il suffit que, par les circonstances qui l'entourent, l'acte du serment prêté prenne la signification d'un acte religieux, par exemple en vertu d'un signe conventionnel, comme de toucher le livre des Evangiles, ou simplement d'élever la main. La signification propre des termes ou celle qui leur est donnée par l'usage serviront donc à donner à la formule du serment son véritable sens.

Or, dans le cas présent, la formule « Je jure, » qui par elle-même n'a point le sens d'une invocation divine, peut l'avoir de par l'usage et les circonstances. En est-il ainsi ?

Si l'on interroge ceux qui prêtent serment, ils répondent qu'ils souscrivent la formule parce que c'est l'usage. Pour eux, c'est une des formalités légales que doit remplir celui qui traite avec les administrations publiques, mais ils n'ont pas conscience d'accomplir un acte de religion, encore qu'ils reconnaissent dans la prestation du serment une solennité d'honneur et un certain engagement. Cependant ils ont conscience de faire ce qu'on leur demande et comme on le leur demande.

Interrogeons alors le demandeur, qui est le législateur. A-t-il voulu, en imposant le serment, engager la conscience des citoyens au for de Dieu ? C'est fort douteux. Là où l'Etat est chrétien, où la religion catholique est religion d'Etat, où le Prince s'inspire de la religion pour édicter ses lois, cela peut être. Mais là surtout où l'Etat est laïque, fait profession de ne pas connaître la religion, la bannit de toute la vie civile, comment penser qu'il entendrait demander aux citoyens un serment véritable, un acte de religion ? Certainement non, le serment qu'il impose, sous quelque peine encore qu'il voudra, n'est pas le serment théologique qui engendre une obligation devant Dieu.

A vous de constater la mentalité de votre législateur, et de voir s'il a voulu réellement imposer

un serment véritable. Car, bien que catholique, il peut n'avoir pas eu cette intention de demander le serment théologique qui met Dieu en cause. Et nous sommes porté à le croire. Car le législateur a d'abord pu faire abstraction du point de vue religieux pour ses actes purement civils; et ensuite il a pu vouloir cette abstraction pour ne pas exposer des citoyens briguant une fonction au danger de profaner la sainteté du serment religieux et, le cas échéant, de se parjurer. Nous pensons qu'il ne l'a pas voulu, parce que ces sortes de serments sont indifféremment exigés de tous les citoyens, qu'ils soient chrétiens ou païens, fidèles ou infidèles, catholiques, juifs ou musulmans, athées même ou libres-penseurs et francs-maçons.

Quoi qu'il en soit chez vous, puisque le cas demeure encore douteux, il faut interpréter la volonté du législateur dans le sens de la liberté, car *Odiosa sunt restringenda*. Une obligation *douteuse* ne saurait être imposée. C'est pourquoi vous conclurez que la formule signée par l'aumônier ne contient pas un serment véritable, au sens théologique du mot, et partant qu'il n'a pas été parjure en s'occupant de la communauté paroissiale adjacente.

II. — Voilà pour le serment. Reste la promesse ou l'engagement pris dans le contrat de s'occuper exclusivement de l'Ecole. L'aumônier y a-t-il manqué ?

Ici encore la pensée du législateur ou de l'Administration de l'Ecole demande à être précisée. Qu'on ait voulu interdire à l'aumônier d'accepter une charge extérieure et étrangère au ministère sacerdotal qui paralyserait ses mouvements et contrarierait le service que lui demande l'Ecole, cela semble ne pas faire de doute. Par exemple, on lui interdit d'accepter en dehors de l'Ecole la charge de receveur des contributions, ou bien dans l'Ecole même celle d'économe, de préfet des études, de professeur de langues. — Qu'on ait voulu lui interdire un ministère pastoral relevant de son caractère sacerdotal, en dehors de l'Ecole, parce qu'il serait de nature à distraire une partie de son temps qu'on veut pour l'Ecole, ou surtout qui le mettrait en tutelle d'une autorité étrangère, ce qui serait source de conflit avec l'Administration de l'Ecole, c'est encore probable. Par exemple, en acceptant la charge de curé qui implique des services religieux réguliers sous l'autorité de l'évêque, l'aumônier risquerait de n'être plus à la disposition de l'Ecole dans une mesure qui permette à cette dernière de disposer de sa personne à des heures qu'elle désire. — Mais qu'on ait voulu lui interdire, aux heures laissées libres par son service à l'Ecole, la faculté de faire du ministère sacerdotal, cela n'est pas probable, car ce serait un exclusivisme odieux.

Pour éclairer la situation, il est facile peut-être de savoir comment on agissait dans le passé. De même, les contrats passés par les autres fonctionnaires de l'Ecole sont conçus sans doute en des termes analogues. Voyez donc si ceux-ci n'occupent pas leurs loisirs à leur gré ? Pourquoi une exception pour l'aumônier ?

Pour nous, nous pensons qu'il faut interpréter le contrat en ce sens. Du reste, si l'Ecole ne s'en plaint pas, c'est la preuve qu'elle comprend ainsi le contrat passé avec l'aumônier. Et jusqu'à preuve du contraire, nous estimons que celui-ci peut continuer, sans manquer à son contrat, et à fortiori à son serment, à s'occuper de la paroisse.

Nous disons : « à fortiori à son serment. » Car dans l'hypothèse, qu'il nous reste à faire pour être complet, où le serment aurait été un véritable serment au sens théologique, il ne s'étendrait pas au delà de l'engagement pris dans le contrat. Nouvelle raison pour affirmer la parfaite innocence de l'aumônier à l'égard du serment prêté.

Résumons. A notre avis, il n'y a, dans la conduite de l'aumônier, aucune injustice à l'égard du contrat, parce qu'il n'est pas à ce point exclusif de tout ministère ; aucun parjure, parce qu'il n'y a pas de serment véritable, ou, si le serment a existé, il ne s'étend pas au delà de l'engagement, qui, lui, n'est pas violé.

Q. — Au jugement général, tout sera dévoilé. Dans quelle situation se trouvera, vis-à-vis des élus, un homme, élu lui-même, dont les fautes graves, ignorées de tout le monde pendant sa vie, mais pardonnées de Dieu, seront alors révélées ?

R. — Nous avons déjà répondu à cette question en 1912, p. 121.

Quelques rares auteurs affirment que seuls les mérites des justes seront dévoilés en public au jugement dernier. Leurs péchés resteront cachés. Ne lit-on pas en effet dans la Sainte Ecriture que les péchés déjà remis sont couverts, cachés, effacés, livrés à l'oubli ? « Bienheureux sont ceux dont les iniquités ont été remises et dont les péchés ont été couverts. » (Ps. XXXI, 1). « C'est moi (dit le Seigneur) qui efface tes iniquités à cause de moi. » (Is., XLIII, 25). Et plus explicitement encore : « Si l'impie fait pénitence de tous ses péchés qu'il a commis... je ne me souviendrai d'aucune de ses anciennes iniquités. » (Ez., XVIII, 21-22). Peut-être serait-il possible de trouver à ces textes et à d'autres similaires une interprétation s'accommodant de l'opinion adverse. Il reste néanmoins qu'il est bien difficile de concevoir qu'une divulgation des fautes cachées et pardonnées ne tourne pas à la confusion de ceux qui s'en sont jadis rendus coupables. Or, au jugement, les justes ne devront recevoir qu'honneur et glorification.

Nonobstant ces autorités scripturaires et cette raison, il est plus probable que les anciens péchés des justes, tout occultes qu'ils aient été pendant leur vie, seront divulgués au jour du jugement universel. C'est l'opinion de S. Thomas, de S. Bonaventure et de la plupart des théologiens. Pour être universel, le jugement, en effet, doit non seulement atteindre toutes les personnes, mais encore toutes leurs actions. Et le Christ ne semble excepter de cette universalité pas même une

parole oiseuse : « Je vous dis que toute parole oiseuse que les hommes auront dite, ils en rendront compte au jour du jugement. » (Mt., XII, 36). Et tous les Pères enseignent qu'ici l'exemple d'un péché très léger a été apporté par le Sauveur, précisément dans le but de nous faire comprendre qu'au jugement il faudra, à plus forte raison, rendre compte d'autres péchés plus importants. N'est-ce pas d'ailleurs l'auteur de l'Ecclésiaste qui clôt son livre inspiré par ces paroles : « Crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là tout l'homme ; quant à toutes les choses qui se font, Dieu les appellera en jugement, pour tout ce qui aura été commis par erreur, que ce soit bien ou mal. » (XII, 13-14) ? C'est, de plus, l'enseignement de S. Paul : « Nous devons tous comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qui est dû pour le bien ou le mal qu'il a fait pendant qu'il était encore dans son corps. » (II Cor., IV, 10). Et encore : « Ne jugez pas avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur, qui éclairera ce qui est caché dans les ténèbres, et manifestera les pensées secrètes des cœurs. » (I Cor., IV, 5).

Ce n'est pas seulement la Sainte Ecriture, c'est aussi la raison qui nous engage à adopter cette seconde opinion. La perfection et l'intégrité du jugement dernier non moins que la manifestation de la divine justice requièrent cette divulgation des péchés pardonnés. En effet, pour manifester la justice de la sentence du Christ récompensant les saints, il ne suffit pas que ceux-ci aient eu des mérites ; il faut encore montrer que ces mérites sont demeurés vivants, que les obstacles à leur récompense ont été enlevés et que, par conséquent, tous les péchés, même chez les justes, ont été miséricordieusement remis à cause du Christ ou vengés et purifiés d'une manière complète. D'où il suit que, pour manifester l'œuvre de la grâce et la gloire de Jésus-Christ, il est nécessaire qu'au jugement même les péchés des justes soient manifestés. Pareillement, les fautes des réprouvés seront manifestées lorsqu'elles auront été effacées par la pénitence, parce qu'il convient que soient divulguées, même à leur égard, la bonté et la miséricorde divines.

Enfin, les raisons invoquées en faveur de l'opinion adverse sont de nulle valeur. Les textes scripturaires parlent bien du pardon, de l'oubli des péchés, en ce sens que ces péchés n'appelleront plus sur ceux qui s'en étaient rendus coupables la colère divine. Mais il ne s'agit pas d'un oubli proprement dit, entraînant un silence complet à leur égard au jour du jugement. S'il fallait prendre à la lettre le mot « oubli, » il faudrait en conclure que ces péchés ne seraient plus présents ni à la mémoire de Dieu, ce qui est manifestement faux, ni à la mémoire des élus, ce qui paraît contraire à l'affirmation de l'Apocalypse : « Les morts... debout devant le trône furent jugés sur ce qui était dans les livres, selon leurs œuvres. » (XX, 12). « Il faut entendre ceci, affirme S. Augustin, d'une lumière divine, qui rappellera à la mémoire de chacun toutes ses œuvres, bonnes ou mauvaises. » *(De Civitate Dei*, l. XX, c. 14). Quand donc l'Ecriture dit que les péchés pardonnés seront effacés, cela signifie simplement que leur souillure ne restera plus dans l'âme ; quand elle affirme qu'ils seront oubliés, entendons que Dieu ne s'en souviendra plus pour les punir ; quand elle proclame qu'ils sont couverts ou cachés, le sens est qu'ils ne doivent plus en Dieu provoquer la colère, en nous la honte et le déshonneur.

Et cette interprétation nous amène à expliquer comment la manifestation au jour du jugement des péchés pardonnés n'entraînera pour les élus aucun sentiment de honte ou de tristesse.

Le souvenir de leurs fautes pardonnées ne comporte pour les bienheureux en possession du ciel aucune douleur, aucune tristesse. Donc pareillement, leur manifestation en public, au jour du jugement, sera sans honte et sans déshonneur. Les sentiments qu'on pourra éprouver alors seront, en effet, toujours en fonction du *vrai* bien et du *vrai* mal. Le vrai bien, en l'espèce, c'est la gloire, c'est la bonté et la miséricorde de Dieu manifestées dans le pardon des péchés ; mais c'est aussi le mérite du repentir et de la conversion sincère. Ces considérations font que la manifestation des péchés pardonnés apportera, au contraire, une grande joie aux élus. Et nous avons dès maintenant un exemple frappant de cette vérité. La liturgie de l'Eglise ne nous rappelle-t-elle pas les fautes de S. Pierre, de S. Paul, de S. Augustin, de sainte Marie-Madeleine ? La publication de ces fautes apporte-t-elle la moindre diminution de gloire et de félicité à ces élus, qui savent cependant au ciel que nous connaissons leurs fautes et en rappelons sans cesse le souvenir ? Concluez donc que la situation de l'élu voyant ses péchés cachés découverts au jour du jugement dernier, ne s'en trouvera ni amoindrie, ni attristée [1].

Q. — Lors de l'élection de M. X... comme vicaire capitulaire du diocèse de W..., les journaux ont annoncé qu'il avait maintenu tous les vicaires généraux de l'ancien évêque dans leur charge. Or, le can. 366 § 1 dit que le vicaire général est établi par l'Evêque, et non pas l'Ordinaire. D'autre part, dans les canons qui ont trait au vicaire capitulaire, on ne parle pas de vicaire général. Comment tout cela s'explique-t-il ?

R. — D'abord, cher confrère, il ne faut pas prendre à la lettre tout ce qui est imprimé sur les journaux. Les plus grands journaux, sur les questions ecclésiastiques, sont en général d'une ignorance crasse, honteuse, scandaleuse.

L'un d'eux, et non des moindres, n'a-t-il pas annoncé, il n'y a pas longtemps, que le Saint-Siège avait mis à l'*Index* l'*Imitation de Jésus-Christ ?* On ne voit pas, du reste, pourquoi il se bornait à parler de l'*Imitation*, car, avec une critique exactement aussi avertie, le même journal

[1] Lire sur ce sujet Suarez, *In IIIam Partem D. Thomæ* (qq. 27-59), disp. 57, sect. 7, n. 4-6 *(Opera omnia*, Vivès, tome XIX, p. 1093-94).

aurait pu découvrir que le catalogue de l'*Index* portait aussi l'*Evangile*. . Avez-vous jamais lu les journaux durant la vacance du Siège apostolique et le conclave ? C'est dans ces occasions, si la nausée ne vous vient pas, que vous pourrez faire provision de bêtises pour plus long qu'une vie humaine.

Ensuite, vous n'ignorez pas, sans nul doute, quel rôle jouent, dans la vie des hommes, les titres et l'amour des titres. C'est à tel point, par exemple, que parmi nos députés (et la garde qui veille aux barrières du Luxembourg n'en défend pas nos sénateurs) on aurait peine à en trouver un qu'il ne faille pas saluer du titre de : *Monsieur le Président*.

Pour grands et surnaturels que soient les ecclésiastiques, ils paient, eux aussi, le tribut à la nature humaine, et au péché originel, dont eux aussi ressentent les conséquences. Et voilà pourquoi il y a, parmi nous, des titres qui demeurent, bien que n'ayant plus aucune raison d'être.

Ceci, pour l'explication que vous nous demandez. Quant au fait, au droit canonique, si vous voulez, nous ne pouvons que dire ce qui suit.

L'évêque seul nomme un vicaire général (des vicaires généraux, si le can. 366 § 3 le lui permet, ou la coutume). Le vicaire capitulaire n'en nomme pas. Les pouvoirs des vicaires généraux cessent dès que l'évêque qui les a nommés perd, de quelque façon que ce soit, la juridiction sur le diocèse, par la mort, la translation, la démission, la déposition, etc. (can. 371). Ainsi, mort l'évêque, il n'y a plus de vicaires généraux. Personne n'a plus droit à ce titre dans le diocèse, jusqu'à ce que le successeur, ayant pris possession, ait fait une nouvelle nomination.

Sans doute, le vicaire capitulaire, ayant une juridiction ordinaire, peut la déléguer, en tout ou en partie, sauf sur les points auxquels le droit fait obstacle (cf. can. 199, § 1) ; mais les délégués, même totaux, du vicaire capitulaire ne sont pas nommés vicaires généraux. Ils n'ont pas plus droit à ce titre que le remplaçant à qui un curé, partant pour ses vacances, délègue tous ses pouvoirs pour le remplacer durant son absence. Il ne viendra à personne l'idée d'appeler ce remplaçant vicaire général. Il devrait en être de même à la mort ou à la cessation de juridiction d'un évêque. Si les vicaires généraux précédents tenaient absolument à avoir un titre, il serait correct et logique de les appeler, comme autrefois sous l'ancien régime, avant la Révolution, *Monsieur l'ancien vicaire général*. Cela avait assurément grand air, et ce n'est pas là l'un des moindres méfaits de la Révolution, d'avoir fait disparaître de si belles et imposantes formules. On pourrait aussi les appeler, suivant une formule plus rapprochée de nous : *Monsieur le ci-devant vicaire général*. Ces titres seraient en pleine conformité avec le droit commun le plus strict. Ils représenteraient l'exacte vérité.

Q. — Gustave, habitant la paroisse de St-Ambroise, est fiancé avec Lucie, paroissienne de Ste-Léonie. D'après les Statuts diocésains, le mariage doit se faire à Ste-Léonie.

Pour donner plus d'éclat à la cérémonie, ils veulent se marier à la paroisse de St-Paul. Le curé de Ste-Léonie s'y oppose. Alors on demande une délégation au curé de St-Ambroise en faveur du curé de St-Paul.

Le curé de St-Ambroise peut-il la donner, et le curé de St-Paul peut-il l'accepter, sans blesser les droits du curé de Ste-Léonie ?

R. — Oui.

Quand nous avons dernièrement écrit (p. 141) que le curé de la fiancée ne devait pas se montrer difficile pour accorder une autorisation de célébrer ailleurs le mariage, nous avons, entre autres, donné cette raison que l'autorisation pouvait être demandée à d'autres, et accordée par d'autres, parmi lesquels le curé du fiancé. Nous ne pensions pas qu'un cas viendrait, comme exemple, illustrer si vite notre assertion,

D'abord, il nous faut dire que, pour que le mariage se fasse à St-Paul, par le curé de St-Paul ou l'un de ses délégués réguliers, il n'y a besoin, pour la *validité*, d'aucune délégation de qui que ce soit. Le mariage, en effet, se fera dans l'église paroissiale de St-Paul, et là, chez lui, le curé de St-Paul et tous ses délégués peuvent recevoir validement le consentement matrimonial de tous les fidèles, quels qu'ils soient, d'où qu'ils viennent. Il ne saurait être question, ici, que de la *licéité*. La loi du can. 1095, § 1, n. 2, est, en effet, tout à fait claire : dans les limites de son territoire paroissial, le curé assiste validement au mariage même de ceux qui ne sont pas ses sujets. Mais la prescription du can. 1097 § 1 est claire aussi à souhait : pour la licéité, il faut quelque chose de plus. Au point de vue qui nous occupe, il faut : ou bien être le curé, soit du domicile, soit du quasi-domicile de l'un ou de l'autre des fiancés, ou bien avoir reçu de ce curé une autorisation, sauf le cas de grave nécessité (can. 1097, § 1, n. 3).

On le voit, d'après ce canon, § 1, n. 3, l'un ou l'autre de ces curés, celui du futur comme celui de la future, peut donner cette autorisation. Or, si le droit concède une liberté d'action, personne n'est fondé à estimer ses propres droits lésés par l'usage de cette même liberté.

Cette autorisation est d'importance, puisque le curé qui recevrait un consentement matrimonial sans avoir cette autorisation (en dehors bien entendu de la nécessité grave qui permet de s'en passer) ne ferait pas *siens* les droits d'étole qu'il pourrait avoir touchés, mais devrait les restituer au propre curé des contractants (can. 1097 § 3).

Tout ceci sans déroger en rien à la *règle*, qui est, dans tous les cas, que le mariage se célèbre devant le curé de l'épouse, comme en décide le même canon, § 2. Nous avons déjà plus d'une fois expliqué ce qu'était cette *règle*, et la différence qu'il y a, sur le point, entre une *règle* simplement et une *loi* véritable. De toute façon, quelle que soit cette différence, il demeure, dans le cas, que

deux curés ont la faculté, de par le droit commun, d'accorder l'autorisation de contracter le mariage ailleurs que dans la paroisse du domicile ou du quasi-domicile de l'un ou l'autre des époux : le curé de l'époux, et le curé de l'épouse, mais celui-là aussi bien que celui-ci.

Voilà donc pourquoi il ne nous a pas été possible de donner à la question qui nous était posée une réponse autre que l'affirmative. Le curé de St-Ambroise, autant que le curé de Ste-Léonie, peut donner au curé de St-Paul l'autorisation de célébrer, dans son territoire, le mariage dont il s'agit, autorisation qui est nécessaire pour la licéité, et pour que le curé de St-Paul fasse *siens*, sans être obligé à une restitution, les droits d'étole qu'il percevra.

La particularité que les Statuts diocésains déterminent que le mariage doit se faire dans la paroisse de l'épouse, ne donne à cette règle aucune autorité nouvelle, même dans le diocèse. Cette fixation n'est en effet que le rappel de la règle générale. La plupart des Statuts diocésains, surtout parmi les anciens, ne sont qu'une répétition, avec explications, des prescriptions du droit commun, une vulgarisation, si l'on peut dire, des lois générales ecclésiastiques. Cette répétition et vulgarisation peut bien signifier que ces lois ou prescriptions ne sont pas tombées en désuétude dans le diocèse dont il s'agit, mais c'est tout. Elles n'ajoutent rien aux lois et prescriptions en elles-mêmes, et surtout elles n'en changent pas la nature. Ce qui reste une loi demeure une loi, ce qui n'est que règle n'est qu'une règle, ce qui n'est qu'une exhortation ne devient pas une loi par le fait seul de son insertion dans les Statuts particuliers d'un diocèse. Dans le cas, il est absolument impossible que les Statuts diocésains donnent à cette règle un caractère de loi, d'obligation véritable, parce que, ce faisant, ils détruiraient le droit commun, qui accorde à deux curés le droit de célébrer tout mariage, le curé de l'épouse et aussi bien le curé de l'époux. Si les Statuts diocésains avaient prétendu porter une loi relativement à ce sujet, tout son effet serait aboli par le can. 6, n. 1, car cette loi serait contraire au Code.

Enfin, disons que la raison indiquée (la volonté de donner plus d'éclat à la cérémonie) est certainement la *cause juste* que le can. 1097 § 2 demande pour que l'on puisse célébrer un mariage en dehors de la règle exprimée au même texte. Nous avons déjà dit, et plusieurs fois, que la cause juste était celle qui correspondait à la gravité de la loi. Ici, il ne s'agit pas d'une véritable loi, mais simplement d'une règle pratique, d'un usage approuvé par le législateur. Il n'y a donc ni prescription grave, ni prohibition grave. Nous avons dit aussi qu'un simple motif raisonnable, c'est-à-dire non dépourvu de raison, de sens commun, suffisait dans le cas.

Q. — 1o Quelqu'un qui fait un pari devant témoins est-il obligé en conscience ?

2o Que penser de gages où l'on remplace le prix matériel par une chose spirituelle ?

Prenons un exemple concret. Un religieux a pris l'habitude de parier dans toutes les occasions possibles ; cette habitude, il l'a prise lorsque sa vie religieuse n'avait pas commencé. Or, après la profession, toujours possédé de cette manie, il rencontre un autre religieux, qui veut bien parier avec lui. Mais tous les deux ne pouvant disposer d'aucune chose temporelle avec quoi payer le gage, ils conviennent de remplacer la somme d'argent à payer ou la chose matérielle à donner, par des prières à réciter par celui qui sera l'heureux vainqueur du gage.

Qu'est-ce qu'en pense l'*Ami ?*

Cela me paraît peu respectueux, et aussi une espèce d'ascétisme affecté, exagéré, dans le cas où l'on voudrait ainsi sanctifier l'habitude de parier.

R. — Ad I. Le pari est un contrat onéreux aléatoire. Pourquoi serait-on dispensé de l'exécuter, s'il a été tenu sérieusement, avec la volonté de s'obliger ? Parce qu'il est un contrat aléatoire ? Belle raison ! Le perdant aurait ainsi toujours l'occasion de se dédire pour esquiver l'amende qui lui revient. Comme tout contrat passé en bonne et due forme, le pari est soumis pour sa validité et sa licéité aux règles qui régissent la matière des contrats. Il oblige en conscience.

S'il a été passé devant des témoins, c'est une raison de plus d'y être fidèle. Car la présence des témoins est une solennité qui signifie que les contractants engagent leur honneur d'une façon particulière. C'est une sorte de serment qu'ils font de tenir leur engagement, c'est-à-dire d'abandonner leur enjeu s'ils perdent le pari.

Y a-t-il, pour le gageur que le sort défavorise, péché à refuser de payer ? Très certainement, comme il y a péché à manquer à toute obligation légitimement contractée. Péché contre la justice, dont la gravité dépend du dommage causé, et du scandale produit si l'on a forfait à l'honneur engagé. Un tel péché entraîne donc une réparation.

Ad II. Parier des choses spirituelles, comme une dizaine de chapelet à réciter par le perdant, est-il un acte de simonie ? Non, car il n'y a pas échange de temporel contre du spirituel. Chaque gageur s'engage pareillement pour une dizaine de chapelet. Il en irait autrement si l'un s'engageait pour une somme d'argent et l'autre pour la dizaine de chapelet, car il y aurait trafic du spirituel contre du temporel.

Il en est du pari comme du jeu. Il est permis de jouer sur des choses sacrées, si de part et d'autre l'enjeu consiste en quelque chose de spirituel, une prière par exemple. C'est une manière de transporter dans le domaine spirituel des actions qui, comme le jeu ou le pari, se traînent trop souvent dans le terre-à-terre de préoccupations matérielles, enlisent les âmes dans la boue des intérêts méprisables, développent la convoitise de l'argent et, au lieu de procurer une saine récréation, excitent de viles et funestes passions. Au reste, la pratique des personnes pieuses qui agrémentent ainsi leurs jeux en les intéressant par une mon-

naie d'ordre spirituel, nous est une garantie de la licéité d'une telle pratique.

Compter sur la chance et faire du jeu ou du pari un moyen de s'enrichir, c'est un désordre. Jeux et paris ont pour fin la récréation, le délassement de l'esprit, une satisfaction de l'intelligence, mais pas l'enrichissement, ou alors ils deviennent une tyrannie, un danger pour la vertu de qui s'y livre dans ce but. Les transformer en un moyen lucratif d'amasser des trésors spirituels, ce n'est plus surnaturaliser une action vulgaire, mais vulgariser et ravaler une action sainte en traitant les trésors spirituels à la manière des choses vénales. Le jeu ainsi utilisé devient une sorte de trafic de choses saintes qui sonne mal aux oreilles pieuses. Nous préférons gagner des prières et des faveurs spirituelles par d'autres moyens.

En résumé : agrémentons et intéressons nos paris par des enjeux faits de biens spirituels, de prières, c'est bien ; mais ne soumettons pas les biens spirituels, les prières, à des opérations qui conviennent aux choses matérielles : *Sancta sancte tractanda sunt*. C'est du moins notre avis.

Q. — I. A propos de votre article du 3 octobre dernier, sur la confession des péchés oubliés, je me permets de vous signaler un cas dont la solution ne m'est pas complètement fournie par votre lumineux exposé.

Un jeune homme, au cours d'une retraite, fait une confession générale très minutieuse des quinze années de sa vie de péché. Longtemps après, et à des intervalles différents, il a le souvenir très vif de telles fautes graves, oubliées dans sa confession générale. Doit-il, lui aussi, les accuser dans sa prochaine confession ?

Ajoutons que ce pénitent, devenu religieux, à cause de ses déplacements change souvent de confesseur, et ne croit pas devoir les mettre au courant de ses errements passés.

II. — Une confession générale est-elle nécessaire en certaines circonstances (par exemple, la veille d'une profession religieuse), pour quelqu'un qui a déjà fait ailleurs, il y a plusieurs années, cette confession générale ?

R. — Ad I. Les explications données dans notre article du 3 octobre 1929 étaient largement suffisantes pour résoudre la difficulté que vous nous proposez aujourd'hui.

Vous parlez de péchés oubliés au cours d'une confession générale. Vous ne dites pas si ces péchés avaient été déjà absous régulièrement, ou s'ils n'avaient pas encore été remis directement. La distinction est d'importance. L'oubli, en effet, peut s'entendre aussi bien dans une hypothèse que dans l'autre, mais avec des conséquences très différentes, à cause de la relation différente des péchés avec le « pouvoir des clefs. »

Oublier dans une confession générale telle faute déjà par ailleurs régulièrement absoute, n'entraîne, c'est évident, aucune obligation de la déclarer dans une confession subséquente. Si l'on vient, après coup, à s'apercevoir de l'oubli, il n'y a aucune raison de ne pas rester en parfaite tranquillité de conscience, sans plus penser même à ce détail. Cette faute, déjà absoute, on n'avait pas le moins du monde l'obligation de la soumettre au pouvoir des clefs dans la confession générale. Tout au plus peut-on dire que, par charité pour soi-même, il valait mieux ne pas l'omettre, étant donnée l'intention initiale sincère de se procurer le bénéfice spirituel d'une accusation vraiment générale. Mais d'obligation « sacramentelle », si l'on peut dire, il n'y en avait pas.

Le cas est tout autre, si le péché oublié appartenait à la catégorie des « non absous. » Alors, conformément à la règle que nous avons commentée, ce péché, quoique remis indirectement par l'absolution de la confession générale, restait quand même « grevé » de l'obligation d'être accusé à la confession suivante, après conscience survenue de l'oubli.

Quoique vous ne donniez aucune précision sur ce point-là, il paraît beaucoup plus vraisemblable qu'il s'agit, dans le cas de votre jeune homme, d'un oubli de la première espèce. S'il vous a consulté, vous n'aviez qu'à lui répondre de rester en paix et de recommencer à oublier ce péché déjà absous en bonne et due forme.

Il importe d'autant plus d'avoir et d'enseigner aux pénitents une doctrine ferme sur cette question-là, que les fidèles sont très portés à se faire illusion sur la vraie nature de la confession générale, pour laquelle ils s'imaginent que l'*intégrité* est nécessaire, tout comme pour une confession ordinaire de fautes qui n'ont pas encore été absoutes. Le mot « générale » doit s'entendre non pas *de necessitate sacramenti*, mais *de utilitate pœnitentis*.

Aucun confesseur n'ignore cette distinction ; mais les fidèles, moins instruits, confondent facilement les deux termes, d'où, après coup, leurs inquiétudes quand ils constatent des oublis, qui leur semblent préjudiciables tout au moins à la révérence du sacrement, sinon même à sa validité.

Il est certain, d'ailleurs, et il faut au besoin le redire aux pénitents, que très souvent une confession générale absolument complète est moralement impossible, soit qu'elle porte, avec des fautes rares, sur un grand nombre d'années, soit que la répétition fréquente des péchés en rende le souvenir et l'accusation intégrale très difficiles. Quel examen de conscience, de toute bonne foi, même très prolongé, est capable alors de faire revivre exactement de pareilles séries de fautes, dont beaucoup, du reste, n'ont laissé aucune trace dans la mémoire ?

En plus de son utilité théologique sacramentelle, la confession générale présente le grand avantage et mérite surnaturel d'un très fort acte de pénitence ; c'est déjà un motif d'y recourir de temps à autre. Mais là n'est pas, le plus souvent du moins, sa principale raison d'être, que voici : le pénitent trouve là, en effet, une occasion de se débarrasser du poids lourd de certains doutes, de

certaines défectuosités, de certaines inquiétudes qui planent vaguement dans son esprit sur ses confessions passées. Le linge sale a été lavé, oui, sans doute ; mais il a pu quand même y rester des taches, que fait heureusement disparaître la grande « lessive » de la confession générale.

Celle-ci constitue une *date* à partir de laquelle une vie morale nouvelle commence, tout ce qui précède étant désormais lettre morte, inexistante, définitivement anéantie. C'est comme le règlement de compte qui met une cloison étanche entre deux séries continues d'opérations commerciales.

Ces notions sur la nature de la confession générale sont banales chez nous ; beaucoup moins dans la masse des fidèles, des personnes même très pieuses, qui auraient pourtant grand avantage à les connaître. S'il avait été mieux instruit, le jeune homme dont on nous parle n'aurait eu ni inquiétude, ni hésitation à se tracer lui-même la ligne de conduite que pouvait comporter le cas de ses oublis.

Les dernières lignes de la consultation présente laissent soupçonner chez son rédacteur une erreur qui appelle rectification. Dans le cas — et dans ce cas seulement — où un péché oublié « non encore absous » devrait être accusé expressément dans une prochaine confession, il n'est point du tout nécessaire 1° de refaire la confession générale en entier, et 2° de retourner auprès du même confesseur. Ces deux principes sont évidents. La confession générale n'est jamais obligatoire au point de vue « sacramentel, » pas plus que son intégrité. C'est affaire de piété, de pénitence facultative, non de précepte. On n'est pas plus obligé de la faire une seconde fois, que la première. Il n'y a donc aucune raison de la recommencer en entier dans le cas d'oubli d'une matière *nécessaire*, à plus forte raison si l'oubli a porté sur une matière libre. Le jeune pénitent religieux dont parle notre correspondant n'avait donc en aucune façon à mettre un nouveau confesseur au courant de ses errements passés, mais tout simplement à accuser, parmi les autres, le péché oublié, toujours dans l'hypothèse d'un péché non absous, matière nécessaire du sacrement de Pénitence.

Ad II. Vous avez dans les explications qui précèdent la réponse substantielle à votre seconde question. La confession générale sur matière libre (ne parlons plus de l'autre) n'est jamais nécessaire *de præcepto*, puisque tous les péchés qu'on y accuse ont été déjà régulièrement absous, et qu'il n'y a aucune obligation de les faire absoudre deux fois.

Autre chose est la considération de la nécessité *morale* dont nous avons déjà touché un mot ci-dessus. Il est des circonstances, plutôt rares, où peut s'imposer cette nécessité morale de la confession générale. Beaucoup plus fréquentes sont celles où, sans être proprement nécessaire, cette pratique est d'une très grande utilité, et l'on peut dire même que, en règle générale, et en soi, elle est toujours grandement utile, au moins sous le rapport du mérite surnaturel de l'acte de pénitence, particulièrement intense et pénible, qu'elle renferme.

Mais pourtant, si excellente chose qu'elle soit en elle-même, la confession générale peut se trouver inutile ou nuisible, dangereuse même, donc à déconseiller, en raison de certaines particularités et dispositions contraires dans un sujet donné. Les scrupuleux, par exemple, doivent s'en abstenir, on devine assez pourquoi. Il en est de même de toute âme simplement délicate et timorée, que pourrait sérieusement troubler le labeur minutieux, toujours pénible, d'un examen général de conscience. En plus du doute qu'elle peut faire surgir dans l'esprit quant aux fautes passées, cette enquête présente aussi l'inconvénient de ressusciter dans la mémoire, en matière de vi° surtout, des images troublantes, qu'il eût été, pour certains sujets, préférable de laisser enfouies dans l'oubli du passé. A quoi il faut ajouter les conséquences fâcheuses de l'idée fausse ou incomplète que se font de la confession générale les fidèles, trop préoccupés d'en assurer l'intégrité, angoissés après coup quand ils s'aperçoivent qu'ils y ont manqué.

Aussi les directeurs, quand ils sont consultés, se montrent-ils attentifs à imposer, conseiller ou interdire la confession générale, suivant les cas « personnels » différents auxquels ils ont affaire.

Inutile d'insister sur ce chapitre, d'ailleurs souvent touché déjà dans les colonnes de l'*Ami*. Tout prêtre, tout confesseur, sait à quoi s'en tenir là-dessus. Disons seulement, en quelques mots de réponse plus directe à la question proposée, qu'il est d'usage de conseiller la confession générale, supposée utile et inoffensive, bien entendu : 1° dans les circonstances majeures qui marquent un changement profond de vie ou le début d'une grave et durable entreprise, v. g. le sous-diaconat, la profession religieuse, le mariage, etc. ; 2° dans les conversions et « retours » après un long intervalle de vie sans pratique religieuse ; 3° surtout quand menace, de façon ou d'autre, le péril de mort ; 4° quand, sous l'inspiration de la grâce, se présente très nette la bonne volonté de se débarrasser, une fois pour toutes, de certains *dubia*, plus ou moins fondés, troublants quand même, qui planent sur les confessions passées.

Nous nous gardons bien d'ajouter : « à la fin d'une bonne retraite, » parce qu'il est faux et dangereux de considérer la confession générale comme étant, en principe, la conclusion ou condition normale d'une bonne retraite. Assurément il est des cas particuliers où une retraite bien menée peut fournir à certaines consciences l'occasion heureuse d'une « lessive » générale : encore faut-il que cette lessive ait sa raison d'être et ne risque pas de détériorer, en pure perte, un linge déjà blanchi à l'avance. La prudence fait un devoir de se mettre en garde contre les illusions faciles

d'une piété « surchauffée » au cours des exercices spirituels, prompte à s'alarmer du langage, parfois théoriquement sévère, des livres ou des prédicateurs.

Le chapitre de la confession générale occupe une large place dans tous les traités de théologie morale et ascétique. Un volume suffirait à peine à son complet développement. Dans le bref résumé de principes qui précède, notre correspondant trouvera sans peine réponse à tous ses desiderata.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Chanoine Adrien GARNIER. **Les Ordonnances du 16 juin 1828** *d'après des documents inédits tirés des Archives du Vatican et des Archives nationales.* — Un vol. in-12 de XVIII-250 p. — Paris, J. de Gigord.

Voici un livre qui ne saurait manquer d'attirer et de retenir l'attention de la presque unanimité des lecteurs de l'*Ami*.

Les Petits Séminaires !... Est-ce qu'ils n'intéressent pas, au plus haut point, à la fois et le passé et l'avenir des membres du clergé ?

Son passé, ai-je dit : c'est en effet dans des Etablissements portant ce nom, si pieusement et si théologiquement poétique, ou tout au moins ayant ce caractère, qu'est née ou qu'a grandi leur vocation. Son avenir, ai-je ajouté : lequel d'entre eux ne comprend pas que c'est des maisons de ce genre que dépend, avec leur recrutement, la continuité du sacerdoce lui-même en notre pays ? Leur situation, par conséquent, ne saurait les laisser indifférents.

Or, ces précieuses institutions ont eu à subir, il y a un peu plus d'un siècle, une crise légale redoutable : c'est ce qu'on appelle les Ordonnances du 16 juin 1828.

On sait quel est le grave événement qui porte ce nom dans l'histoire. En 1828, le ministère Martignac, qui avait remplacé le ministère Villèle, crut qu'il pourrait désarmer par une politique de conciliation et de concessions l'opposition dite libérale qui avait alors, les élections venaient de le démontrer, les faveurs de la bourgeoisie voltairienne. Et il résolut de modifier dans un sens restrictif la condition légale des Petits Séminaires. Ceux-ci ne devaient plus pouvoir, comme ils le faisaient jusque là par une interprétation bénévole de la législature du temps, abriter un enseignement libre et congréganiste qui, en réalité, faisait concurrence au monopole universitaire, sous le pavillon des immunités de l'épiscopat, en vue de la formation professionnelle du clergé. Malgré sa piété qui était sincère, le roi Charles X, pour calmer l'opinion qu'on lui disait profondément agitée, consentit, quoique à regret, à entrer pratiquement dans les vues de ses ministres ; et il signa, le 16 juin, deux Ordonnances. La première condamnait à une disparition immédiate les huit établissements secondaires dirigés par les Jésuites : Saint-Acheul, près d'Amiens ; Bazas, près de Bordeaux ; Sainte-Anne d'Auray ; Montmorillon, Forcalquier, Aix, Dôle et Billom, et décidait que nul ne pourrait désormais enseigner dans l'Université ou dans un Petit Séminaire s'il ne déclarait, par écrit, n'appartenir « à aucune Congrégation religieuse non légalement établie en France ». La seconde, contresignée par l'évêque de Beauvais, Feutries (qui avait remplacé Frayssinous), imposait à tous les Petits Séminaires, quels qu'ils soient, divers contrôles et diverses servitudes, pour les empêcher de créer une concurrence déguisée à l'enseignement public : limitation du nombre des élèves, approbation du choix des directeurs par l'autorité civile ; obligation de l'internat ; obligation de porter le costume ecclésiastique à partir de 14 ans ; obtention d'un diplôme de baccalauréat qui n'aurait de valeur que pour l'accès aux Facultés de théologie, et non pour l'accès aux autres Facultés ni aux carrières profanes.

Quoique prises dans l'intention de calmer l'opinion dite libérale, ces mesures, il faut en convenir, étaient loin d'être libérales. Dans l'espoir, ou au moins dans l'intention d'en pallier l'effet, les Ordonnances stipulaient que huit mille demi-bourses seraient attribuées par l'Etat aux Petits Séminaires.

L'opinion fut profondément émue par ces dispositions, et cela dans des sens divers. Les plus directement atteints furent nécessairement les chefs des diocèses. Quelle fut en face des Ordonnances de 1828 l'attitude des évêques français ? quelles démarches accomplirent-ils ? A quelles délibérations se livrèrent-ils ? Comment et pourquoi furent-ils conduits, en définitive, à se conformer aux rigoureuses exigences de l'une et de l'autre Ordonnance ? On croyait le savoir jusqu'ici ; mais on le savait mal, parce qu'on ne le savait plus ou moins qu'en général, et qu'en histoire, comme chacun sait, c'est le contraire qu'en métaphysique : il n'y a de science véritable que du « particulier ».

Bien des points relatifs à cette douloureuse affaire avaient déjà été mis en lumière par le P. Burnichon dans sa *Compagnie de Jésus en France*, et par M. Pierre de La Gorce dans son *Histoire de Charles X*. Mais une foule de questions restaient encore dans l'ombre. Et c'est de les en tirer que s'est proposé M. le chanoine Adrien Garnier, supérieur de l'Ecole Saint-Maurice de Vienne. Le savant auteur nous permettra-t-il de le dire tout de suite ? Nul plus et mieux que lui n'était préparé à entreprendre un pareil travail. Son nouveau volume est, de fait, comme un chapitre détaché de la thèse si documentée et si intéressante sur *Mgr Frayssinous* qu'il a présentée, il y a quatre ans, à la Sorbonne et qui lui a valu le titre de Docteur ès lettres, titre que l'Académie Française devait, pour ainsi dire, couvrir de son haut paraphe l'année suivante en lui décernant une de ses plus flatteuses couronnes. Des fouilles aussi heureuses qu'habilement conduites, tant aux Archives du Vatican qu'aux Archives Nationales à Paris, aux Archives des Affaires étrangères et aux Archives de Saint-Sulpice, lui ont permis, on peut le dire, de renouveler le sujet. La manière dont il s'est acquitté de sa tâche lui a mérité les éloges sans réserves de juges particulièrement compétents : M. Pierre de La Gorce, en particulier, M. Georges Goyau et le P. Yves de La Brière. Elle lui a mérité mieux encore : elle a été cause que, faveur extrêmement rare, Mgr Maglione, actuellement Nonce à Paris, a accepté que le livre lui soit dédié.

De pareilles références en disent long sur la valeur de l'ouvrage. Nous ne croirions pas, cependant, nous être acquitté de notre rôle de recenseur, si nous n'ajoutions pas au moins quelques mots.

Nous disions tout à l'heure que M. le chanoine Garnier avait rénové son sujet. Mais en quoi et sur quel point ? Le lecteur a le droit de le savoir. La question, du reste, en vaut largement la peine.

Il est certain, d'abord, que ce n'est pas de gaieté de cœur, ni de parti pris, que la Restauration prit les mesures restrictives de la liberté de l'Eglise que constituent les Ordonnances. Il est malheureusement historiquement exact que le gouvernement de Charles X, se conformant aux règles constitutionnelles, était dans l'impossibilité de résister victorieusement et sur toute la ligne aux passions soulevées alors contre l'enseignement congréganiste. Il est malheureusement aussi historiquement exact que des attentats beaucoup plus dommageables encore à la religion et au trône devaient être

redoutés si Charles X, conformément au vœu le plus général des évêques, avait cru pouvoir abolir ou annuler pratiquement le dispositif des deux Ordonnances. Une chose incontestable, enfin, c'est que théoriquement et d'une manière générale, en défendant l'autonomie de ses Petits Séminaires, l'épiscopat du temps non seulement usait strictement d'un droit, mais remplissait un devoir, et que le devoir il s'en acquitta avec un courage apostolique qui est d'autant plus admirable en soi qu'il était un épiscopat concordataire, qui devait sa propre désignation au choix même du souverain, un épiscopat dont les opinions politiques étaient profondément monarchiques et dont le recrutement était, en majorité, aristocratique.

Mais, on l'a dit et avec raison, en toutes choses il y a la « manière ». La « manière » ici fut-elle bien observée ? Ces évêques, que La Mennais et son école nous représentent comme les esclaves du pouvoir civil et comme des gallicans aveugles et étroits, et qui ont fait preuve d'une si belle indépendance apostolique, d'une si sincère obéissance au pape, ont-ils dans l'affaire observé toutes les règles de la sagesse et de la prudence ? Un fait indéniable, c'est que des fautes ont été commises.

La question en litige aurait dû être étudiée avec tout le calme de la froide raison. Il eût fallu, surtout, l'examiner et la traiter dans le secret. Au lieu de cela, on y mêla la presse ; celle de droite aussi bien que celle de gauche contribua à l'envenimer, et ni l'une ni l'autre n'aida à l'éclaircir.

Au fond du débat, du reste, il faut bien le dire, il y avait une équivoque. Les principes sur lesquels s'appuyaient les évêques, pour être justes en eux-mêmes, n'étaient pas, dans l'espèce, rigoureusement applicables. Les Petits Séminaires tels qu'ils fonctionnaient à l'époque (la loi de la liberté de l'enseignement de 1850 n'existant pas encore), étaient-ils vraiment tout à fait indépendants du pouvoir civil ? Ne donnaient-ils pas un enseignement littéraire et philosophique qui n'était ni dans la lettre ni dans l'esprit du Concile de Trente ? N'étaient-ils pas même vraiment devenus, depuis 1814, tout autre chose que des institutions réservées aux seuls candidats à la cléricature ? N'étaient-ils pas, en fait, des collèges secondaires ? Il faut bien convenir que oui. Et c'est là une situation à laquelle l'épiscopat du temps ne fit pas assez attention.

Le droit public ecclésiastique, par ailleurs, était régi en France, depuis 1801, par le Concordat, et le Concordat ne prévoyait qu'un seul Petit Séminaire par diocèse. Et cette clause était loin d'être partout rigoureusement observée.

Restait l'approbation des supérieurs et directeurs. C'était douloureux assurément pour la puissance ecclésiastique d'en voir le choix soumis au gouvernement. Ce n'était cependant pas chose nouvelle en France, puisque le Concordat avait soumis à cette loi curés, chanoines et grands-vicaires. Les Ordonnances ne devaient donc pas être jugées uniquement d'après les lois absolues du droit commun : il y avait des contingences dont il fallait tenir compte dans l'affaire. C'est ce qu'on ne fit pas assez.

La plus grosse erreur, — nous ne voulons pas dire « le plus grand tort, » par respect pour des intentions qui étaient non pas seulement très droites, mais très hautes, — la plus grosse erreur pratique de l'épiscopat fut de trop juger les choses en se plaçant sur le terrain de l'absolu et de ne pas assez tenir compte du relatif. Il eût dû, d'abord, se pénétrer davantage des difficultés très réelles en face desquelles se trouvait le gouvernement. Il eût dû ensuite prendre en plus grande considération les bonnes dispositions dont le roi et même le ministre étaient animés et, par conséquent, la possibilité qu'il y aurait eu d'apporter, sans bruit, aux Ordonnances telles modifications qui les eussent rendues non pas louables sans doute, mais du moins acceptables.

C'est de cet œil-là qu'à Rome l'événement fut envisagé dès le début, et c'est dans ce sens-là que la question fut jugée par le pape Léon XII dans son bref du 15 novembre 1828 à Mgr Pins, administrateur du diocèse de Lyon.

Les Ordonnances furent exécutées, mais avec de larges tempéraments. L'épiscopat s'y soumit et tout fut oublié.

Tout, c'est trop dire. De l'épisode se dégage une leçon qui, elle, doit rester dans les mémoires. Cette leçon, c'est que l'Eglise, quoique ses ennemis l'en accusent souvent de parti pris, n'est pas intransigeante. Elle n'est point l'ennemie de la diplomatie : on l'a bien vu dans les circonstances. Comme le dit très bien, en finissant, M. le chanoine Garnier, une fois de plus, en refusant de se cantonner exclusivement dans le domaine des idées pour se placer sur le terrain des faits, elle a sacrifié « au bénéfice de la paix, non certes ses principes, mais un peu de la rigueur avec laquelle elle eût pu les appliquer » (p. 220).

Telle est la conclusion qui ressort, avec évidence, de l'excellent livre de M. le Supérieur de l'Ecole Saint-Maurice et des documents inédits qu'il a eu le mérite de mettre en lumière. Tel est son dernier mot sur un événement qui, jusqu'ici, avait été plus ou moins mal jugé et que, si l'on veut être de bonne foi, l'on ne pourra plus raconter désormais sans tenir compte du volume que nous venons d'analyser.

Les *Ordonnances du 16 juin 1828* ne redressent pas seulement une erreur historique ; elles tracent encore aux catholiques, pour leur vie publique, des règles de conduite pratique dont la sagesse est d'autant moins contestable qu'elles viennent directement de Rome.

Abbé A. Diès. **Platon.** — In-12 de 215 p., 12 f. (Collection « Les Grands Cœurs »). — Paris, Flammarion.

Une fois de plus, la Collection « Les Grands Cœurs » nous présente un livre de haute valeur scientifique et littéraire, mettant à la portée du public de culture moyenne un homme et une œuvre qui atteignent aux sommets les plus élevés du génie humain.

Le mérite et l'originalité de ce livre nouveau sur Platon consiste en ce qu'il met bien en relief les contrastes dont abondent cette existence et cette pensée, et qu'en même temps il a su dégager ce qui en constitue la magnifique unité.

Les contrastes sont évidents. Platon est le neveu et l'admirateur de Critias, l'un des « tyrans », et en même temps le disciple de Socrate, leur ennemi ; il se retire du monde pour se vouer à la recherche désintéressée, et ne cesse de bâtir des constitutions politiques en se mêlant personnellement aux intrigues des révolutions de palais ; il place le « tyran » au plus bas échelon des valeurs humaines, et compte sur un « tyran », dont il a fait son ami, pour réaliser le « gouvernement des philosophes » ; il s'exalte dans la contemplation des « idées » et s'éprend des sciences exactes et de l'observation ; il met les poètes à la porte de sa cité idéale, et sa prose atteint et dépasse la plus haute poésie ; il persifle les rhéteurs, mais les surpasse tous dans l'art de la dialectique ; il soutient que l'enseignement oral est bien plus efficace que la composition des livres, et laisse dans ses dialogues le modèle admirable de l'art littéraire le plus parfait. Cette envergure immense du génie de Platon, qui fait siennes des idées et des attitudes pratiques en apparence inconciliables, apparaît constamment dans l'ouvrage de M. Diès et est rendue sensible jusque dans les titres des chapitres et des paragraphes.

Mais ce qui nous a paru le plus neuf et le mieux réussi dans ce travail, c'est la clarté avec laquelle l'auteur nous révèle l'*unité* profonde de cette vie.

Comme tous ses ancêtres et comme tous les jeunes gens de son âge, Platon ne rêve d'abord que de jouer

un rôle de premier plan dans la vie publique d'Athènes. S'il se met à l'école des rhéteurs et écoute volontiers Socrate, c'est pour se mieux préparer à l'art politique. Le brillant Critias, son oncle, est alors le modèle qu'il rêve d'égaler. Mais la conduite de Critias durant la « tyrannie » des Trente, et l'influence que Socrate exerce sur son jeune disciple en le forçant à réfléchir et à juger des succès les plus brillants suivant les principes de la « justice », détachent peu à peu Platon de son idole. Pour donner à Athènes et à la Grèce la prospérité et le bonheur, il faudrait les gouverner suivant les principes de Socrate, commencer par conséquent par une réforme des mœurs et pour cela donner à la jeunesse une éducation en rapport avec ce que la Cité attend d'eux. Et voici qu'à l'heure même où Socrate apparaît aux yeux de Platon comme le seul homme capable d'apporter le salut à sa patrie, des juges iniques, irrités par l'attitude de l'accusé, condamnent Socrate à boire la ciguë.

Sa mort splendide laisse un vide affreux dans l'âme de Platon. Il s'enfuit d'Athènes, voyage en Egypte, à Cyrène, y retrouve des disciples du Maître. Peu à peu l'apaisement se fait ; mais pendant ce temps les idées de Socrate ont travaillé l'esprit de son disciple, elles y revivent, elles s'y amplifient, elles y deviennent fécondes ; mais elles y restent inséparables de la personne du Maître. Le disciple revoyait Socrate « questionnant, réfutant, se moquant ou s'indignant, souriant à la beauté des jeunes gens pour qu'ils lui dévoilent leur âme, excitant la vanité des sophistes pour les faire s'étaler, se gonfler, et mieux crever leur nullité brillante, faisant profession d'ignorance et poursuivant la vérité d'un désir d'amour, se sacrifiant enfin à cette vérité jusqu'à la prison et jusqu'à la mort. Et derrière cette résurrection et cette glorification de Socrate, Platon s'oubliait, s'effaçait, cessait de vivre et d'exister. Artiste merveilleux qui s'immolait à la beauté de son œuvre, disciple qui se voilait pour qu'apparût mieux la grandeur de son Maître, penseur qui ne projetait sur l'éclat des vérités intelligibles aucune ombre ni trace de lui-même, savait-il que cette mort volontaire payait son immortalité ? » (p. 82-83).

Platon rentre à Athènes. Il sait maintenant qu'il a une œuvre à faire pour le bien de la Cité, et que cette œuvre ne consiste pas à prendre sur la scène politique d'Athènes le rôle brillant dont il rêvait naguère. C'est sur l'opinion publique qu'il doit agir, et sur l'esprit des jeunes gens, futurs guides de leurs concitoyens. Et ce sont coup sur coup les premiers dialogues socratiques, où l'esprit du Maître revit, s'amplifie et se révèle avec toute la signification que lui a donnée le génie de Platon.

Immédiatement célèbre et entouré, Platon fonde l'Académie, sorte de Séminaire et d'Université d'où devront sortir des hommes savants et sages, capables et dignes de gouverner les cités du monde grec, soit par eux-mêmes, soit par les disciples qu'ils formeront. Tous les dialogues publiés à partir de cette époque ne sont qu'un reflet de l'activité intellectuelle de l'Académie.

Mais l'avenir politique que prépare ainsi Platon reste lointain et problématique. Ne pourrait-on trouver une voie plus courte, utiliser par exemple la situation acquise par un potentat qui serait en même temps un philosophe, pour réaliser sans lutte, dans une des cités grecques dont l'exemple entraînerait les autres, le plan idéal de la cité parfaite ? Précisément ce « bon tyran » existe ; il étudie aux côtés de Platon ; c'est Dion, qui doit un jour hériter d'une « tyrannie » en Sicile. Et Platon abandonne pour un temps l'Académie, afin d'aller établir, sur cette île lointaine, la cité de ses rêves.

Les déboires et l'échec final l'attendaient dans cette entreprise. Du moins Platon y mesura-t-il la lourdeur de l'obstacle que dressaient devant ses théories la nature humaine, ses faiblesses, ses intérêts et ses passions. Revenu à Athènes et à l'Académie, il sut profiter de l'expérience pour adoucir dans son enseignement que représentent les derniers dialogues quelques-unes de ses conclusions trop bien déduites, mais trop peu réelles.

Il mourut à 80 ans, laissant une école, qui ne sut pas porter le poids de la gloire qu'il lui léguait, — une pensée, dont l'audace prodigieuse demeure un sujet d'étonnement pour l'esprit humain, — et une œuvre littéraire, qui le classe au premier rang des artistes grecs, qui furent et restent les premiers artistes du monde.

C'est ainsi que Platon fut non seulement un grand esprit, mais un de ces « grands cœurs » dont « le propre est de découvrir le principal besoin des temps où ils vivent et de s'y consacrer ». Il a suffi pour nous le faire comprendre que M. Diès nous rendît sensible l'unité profonde de cette longue vie du philosophe dont il admire la beauté et sait blâmer les plus criantes faiblesses. On peut dire — et c'est un grand éloge — qu'il a écrit un ouvrage digne du génial penseur qu'il étudie avec ferveur depuis si longtemps ; en le faisant revivre sous nos yeux, il nous invite à le mieux admirer et nous conduirait presque à l'aimer.

D. M. Prümmer, O. P. **Manuale juris canonici**, editio quarta et quinta. — Un vol. in-8 de XLIV-720 p. — Herder, Fribourg-en-Brisgau ; broché, 12 mk. 50 ; relié 14 mk. 20.

Le R. P. Prümmer réédite son excellent manuel classique de droit canonique. Cette édition, marquée 4e et 5e, est sensiblement la même que la 3e, datée de 1922. Elle se compose du même nombre de numéros, et si le nombre des pages est augmenté, cela tient plus aux caractères typographiques qu'aux additions dans le texte même.

Bien des améliorations, cependant, sont en faveur de la présente édition. D'abord, l'ouvrage est mis à jour et contient les décisions de la Commission d'interprétation données depuis 1922 jusque vers septembre 1927. Parfois, quelques mots ajoutés, au milieu des phrases précédentes conservées, viennent mettre une précision opportune. Ainsi, p. 157, il est spécifié que les Vicaires apostoliques ne sont obligés, s'ils résident en dehors de l'Europe, à faire que tous les dix ans leur visite *ad limina*, suivant le can. 341, § 2 ; — p. 243, une note avertit que les instituts religieux, les provinces, et les maisons exemptes étant des personnes morales, on doit leur appliquer ce qui est dit de la durée et de l'extinction des personnes morales ; — p. 318, parmi ceux qui conservent aux religieux les privilèges provenant de la communication, l'auteur cite : Augustine, et Vermeersch-Creusen ; parmi les opposants, il ajoute aux deux noms précédemment cités par lui, la rubrique : *aliique* : il est regrettable qu'il ne cite pas des noms ; à défaut de l'*Ami du Clergé* (le R. P. paraît avoir une certaine répugnance à citer des noms français), il aurait pu indiquer Pejska, dont l'ouvrage — excellent, nous l'avons dit — est aussi édité chez Herder ; à son opinion sur le point, qui est favorable au maintien des privilèges communiqués, l'auteur ajoute dans la présente édition, une prévoyante sourdine : *usquedum S. Sedes contrarium clarius statuerit...*; — p. 401, parmi les *impediti* pour les ordres, l'auteur marque les séminaristes soumis de par les lois civiles au service militaire *ordinaire* : une addition spécifie : *non autem supplementare*, visant ainsi des stipulations de concordats particuliers, qui n'astreignent les ecclésiastiques qu'à un service restreint en certaines circonstances ; — au n. 366 (et c'est là le plus grand changement que nous ayons remarqué dans la présente édition), après avoir déclaré que l'on ne bénit pas les oratoires domestiques comme les églises, au lieu de : *idem valet de oratoriis semipublicis*, l'auteur écrit : *non idem*

valet, etc. Le can. 1196 ne parle en effet que des oratoires domestiques. Mais nous ne comprenons pas à quelle bénédiction l'auteur fait allusion quand il parle, pour ces oratoires domestiques, de la *benedictio loci in quo Missa celebranda est*, qu'une note nous dit cependant exister dans les *Benedictiones novissimæ* de l'édition typique du Rituel : ni cette rubrique de bénédictions, ni cette bénédiction en particulier n'existent dans l'édition typique que nous avons entre les mains. — Au n. 594, parlant de l'action de l'Ordinaire, qui pourra aller jusqu'à la censure, pour amener l'exécution des donations par actes ou fidéicommis, l'auteur ajoute, note 64, qu'il paraît s'agir ici des actes valides devant la loi civile, ou au moins non déclarés nuls par sentence du juge, et que, pour les autres cas, il faut voir les can. 1513 § 2, et 1529. Il ne nous paraît pas qu'il y ait opposition entre ces canons, et que l'Ordinaire ne puisse plus rien faire après avoir averti l'héritier qu'il a à exécuter les volontés du testateur : rien n'indique que cette monition de l'Ordinaire doive demeurer platonique. Voilà une addition qui ne nous semble pas urgente.

D'autres améliorations sont aussi à signaler. L'auteur parfois, — rarement, car vraiment l'excellente disposition de l'édition précédente ne le permet pas, — a mieux divisé ses alinéas ; il a souligné en plus quelques mots importants, comme p. 618, n. 532, R. 1, à la fin ; il a corrigé des expressions moins correctes, comme n. 378, (8) *determinetur* pour *determinet*. No 464, *in fine*, il a amélioré l'expression antérieure, bien que celle qu'il a adoptée ne soit point encore, à notre avis, la meilleure ; nous nous permettons de lui suggérer : *contra nullitatis sententiam appellationem interponere*. L'*Index*, de même, est perfectionné : des mots sont mis à leur vraie place alphabétique : ainsi *Seminaristicum* noté avant *Seminarium ;* des mots nouveaux sont ajoutés : *Numismata, Origo, Patronatus, Subsidium caritativum, Theatra, Vestes, Vexilla*, etc.

Le Manuel ne se contente pas de donner, en 606 numéros répondant à des questions posées par l'auteur, mais suivant les grandes divisions, bien respectées, du Code, l'ensemble de la doctrine canonique du recueil légal officiel. Mais, dans une introduction double, on trouve d'abord la nomenclature des principaux auteurs qui ont écrit sur le droit canonique et qui ont paru dignes d'être cités ; puis, après les notions ordinaires sur le droit, ses divisions, etc., l'histoire des sources et des collections les plus importantes. Tout cela est bref, comme il sied à un manuel, mais exact, et précis.

Nous le répéterons donc en terminant : excellent manuel. Nous ne regretterons qu'une chose : c'est que le prix, pour les bourses françaises en particulier, en raison du change, surtout pour les bourses des séminaristes, à qui le manuel serait le plus utile, soit prohibitif, et que la somme de 75 ou de 85 francs, pour un manuel seulement, donne à réfléchir, et peut-être même, trop souvent, invite malheureusement à l'abstention.

Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonizationis. Editio quarta. — Rome, librairie du Collège Saint-Antoine, via Merulana, 124. — Prix : 25 lires, et en plus 5 fr. pour l'envoi recommandé (38 fr. en tout).

Tous ceux qui ont eu à s'occuper des procès diocésains de béatification ou de canonisation connaissent le *Codex* qu'a publié, en des éditions successivement toujours meilleures, la Postulation générale de l'Ordre des Frères Mineurs. Déjà, en 1923, la 3e édition, du T. R. P. Santarelli, postulateur général de l'Ordre, avait mis l'ouvrage antérieur en règle avec les nouvelles prescriptions du Code. L'édition présente ne pouvait donc pas contenir de modifications substantielles. Aussi, le P. Santarelli lui-même, dans sa préface datée du 2 août 1929, avertit que cette édition est sensiblement la même que la précédente. Les seuls changements qui ont été faits sont le fruit, dit-il, de l'expérience et de la pratique, et introduisent dans l'ouvrage plus de clarté et de simplicité. C'est ainsi que, entre autres points, la recherche des miracles, la reconnaissance des reliques et leur conservation, etc., font l'objet de quelques dispositions nouvelles, mieux adaptées. Les formules sont, de ci de là, simplifiées et condensées : sans doute pourront-elles encore l'être dans les éditions suivantes.

De nos jours, en effet, où les chancelleries épiscopales ont renoncé à tout l'apparat des vieilles formules, qui sans doute avaient du bon, mais que ne recommandaient plus ni nos mœurs devenues plus simples, ni le travail que sont obligés de fournir (même avec le *Dictaphone* dans les chancelleries très modernes) les scribes épiscopaux, de moins en moins nombreux pour diverses et inéluctables raisons, il serait curieux que l'on conservât longtemps toutes ces formules à longs préambules, à persévérantes énumérations, soit des capacités et vertus du titulaire, soit des particularités de l'office à remplir, etc., etc.

Donnons un exemple. Pag. 8, n. 6, à la place des vingt lignes de la formule du mandat donné au postulateur, quel inconvénient y aurait-il à ce qu'un évêque nommât un postulateur avec la formule brève suivante : *Cum in curia nostra tractari debeat de causa beatificationis et canonizationis servi Dei NN..., te...* (prénoms, nom, qualité) *postulatorem ad prædictam causam, præsentium vigore, nominamus, ut postulatoris officio fungaris juxta can. 2007 Cod. jur. can.* — Tout y est, semble-t-il. Inutile, à notre humble avis, d'énumérer, dans une phrase protocolaire, générale (un *omnibus)*, les qualités intellectuelles et morales, du sujet nommé. Superflu d'indiquer qu'on nomme un postulateur pour : 1o..., 2o..., 3o..., 4o..., etc., alors qu'on ne peut pas du tout le nommer pour autre chose, et que le can. 2007 fournit l'énumération : c'était utile, peut-être, autrefois, quand nous devions chercher de ci de là dans des in-folios la façon d'agir du postulateur ; actuellement, nous avons le Code, qui définit admirablement la position et le rôle de chacun. N'allons donc pas nous astreindre à tout un luxe de protestations et de descriptions dans lequel, si respectueux soient-ils des traditions et des formules, les esprits modernes ne sauraient voir que de la paperasserie.

L'auteur du *Codex pro postulatoribus*, du reste, en de très nombreux endroits, marque que ses formules n'ont rien d'obligatoire, et qu'elles ne sont qu'un modèle.

Dans la présente édition, l'appel aux canons du Code est plus apparent que dans l'édition précédente, et des particularités sont signalées, p. ex., p. 5, n. 7, etc. Dans le cours du texte, des phrases nombreuses ont été remaniées et la matière expliquée en un langage plus clair et un latin plus accessible. Les lecteurs s'en rendront compte dès les premières pages du livre. Il nous paraît cependant que parfois, des suppressions faites auraient dû occasionner un plus grand remaniement ; p. ex., la description de ce qui se passe pour la nomination du postulateur général d'un Ordre religieux (IVe éd., p. 6, n. 3) ne nous semble pas indiquer aussi bien que le faisait le n. 5, p. 5, de la précédente édition, la façon de nommer un postulateur, dans le cas d'une servante de Dieu qui avait été religieuse ou moniale. En revanche, au même n. 3, p. 6, on remarquera l'addition : qu'il sera plus sûr de faire agréer par la S. C. des Rites, avant tout commencement de procédure, la nomination du postulateur. Personne qui ne voie la portée et l'opportunité de la recommandation.

Des paragraphes sont supprimés, la chose étant dite très brièvement ; ainsi, le troisième alinéa, 6 lignes, du n. 15 de l'édition précédente, se retrouve, et tout entier, dans le n. 18 de l'édition présente, avec une addition seulement d'une ligne et demie sur le texte

antérieur. Qu'on ne s'y trompe pas : si la présente édition a cinquante pages de plus que la précédente, sauf les dix pages de l'*Index* dont nous dirons un mot, l'accroissement vient uniquement de l'impression, plus large, en caractères plus gros et plus lisibles. Et cependant, l'impression de l'édition de 1923 était belle.

Nombreuses et profondes sont, de même, les simplifications d'écritures et de formules des notaires, que l'auteur annonce dans sa préface. Ainsi, dans la première session, d'ouverture, du procès ordinaire, la présente édition supprime dans l'écriture la répétition des formules du serment pour chaque juge délégué, le promoteur de la foi, le notaire, le notaire adjoint..., et après avoir noté la prestation du serment suivant la formule une fois citée pour l'évêque, n'exige plus que la signature. — La séance solennelle de la prestation du serment par tous les témoins, marquée *Sessio II* dans la précédente édition, p. 78-80, est supprimée. Le serment individuel de chaque témoin, que le formulaire précédent faisait répéter d'ailleurs, p. 82, suffit, d'après la nouvelle édition. C'est là une simplification analogue à celle que le livre IV du Code de droit canonique a faite, pour le serment solennel et collectif, dans tous les procès ecclésiastiques. — Même simplification aussi pour le *portitor* du *transumptum :* le Code décidant que le postulateur ferait l'office de *portitor,* la fonction, et la cérémonie, et l'écriture..., disparaissent.

Nous ne pouvons pas suivre ainsi, menée de page en page, la comparaison des deux éditions ; mais nous en avons dit suffisamment pour que nos lecteurs se rendent compte des modifications, sérieuses et utiles, que la présente édition apporte au formulaire précédent.

Nous engageons fort tous ceux qui ont à prendre part à ce genre de procès à se procurer l'édition nouvelle de ce *Codex :* elle leur est indispensable. Tous les prêtres aussi, qui voudront avoir une idée très nette de la manière dont se passent ces procès intéressants et nombreux de nos jours et posséder un commentaire autorisé et pratique des canons que le Code a consacrés à ces points, ne trouveront rien de mieux que le présent volume : la clarté de l'exposition est désormais au désir de tous. D'ailleurs, un *Index* analytico-alphabétique, ajouté à la précédente édition, bien qu'un peu succinct, rendra de grands services en permettant de trouver rapidement l'exposé des matières principales.

Mgr Moïse Cagnac. **La Bienh. Jeanne de Valois.** — In-12 de xii-208 p., 8 f. — Paris, de Gigord.

Voici une biographie qui tranche sur maints ouvrages similaires. Une judicieuse critique a élagué de la vie de Jeanne de Valois ce qui ressortit uniquement à la légende. Et Dieu sait si maint devancier de Mgr Cagnac, retraçant les phases mouvementées de cette existence, en a accentué à plaisir les aspects légendaires : ainsi, les vies écrites par Dony d'Attichy (Paris, 1644), Louis de Bony (1684), Paulin du Gast (1666), le P. de Mareuil (1741) et, plus près de nous, Mme Bourdon (Lille, 1851), Mme Falaize (Limoges, 1869) et même l'*Histoire de sainte Jeanne de France,* de Mgr Hébrard. Mgr Cagnac a voulu contrôler les sources et son récit n'y a rien perdu de son charme et de son intérêt. Car l'histoire objective de la fille de Louis XI est par elle-même assez intéressante, assez émouvante, pour qu'on puisse délaisser les légendes dont on l'a chargée. Ou si l'on veut conserver quelque légende, où se retrouve un peu de poésie et d'âme populaire, l'auteur doit dire que c'est une légende.

Mgr Cagnac laissera parler les faits et les personnes. Il est objectif. Il entend faire œuvre d'exposition. Si de bons ouvrages ont pu lui servir de guides, il est resté personnel et ne s'est asservi à aucun. Son œuvre est plus équilibrée que celle de M. de Maulde, *Jeanne de France, duchesse d'Orléans et de Berry* (Paris, 1884, Champion), trop abondante sur les détails de l'histoire générale de la France, trop succincte sur certains points de l'histoire de Jeanne de Valois. Elle comble bien des lacunes de la première partie de la vie, enfance, mariage, et vie douloureuse sous le règne de Charles VIII, de celle qui fut légalement répudiée. La *Chronique manuscrite* de l'Annonciade a rendu de grands services à l'auteur pour le récit de la dernière partie de la vie de la « Duchesse de Berry ». Elle nous fait pénétrer dans l'intime de cette âme, dévouée désormais à l'ascétisme chrétien le plus élevé.

Louis XI n'avait qu'une fille, Anne, quand il succéda à Charles VII. Le 23 avril 1464 naissait encore une autre fille, notre héroïne, Jeanne de France, qui fut, on s'en doute, mal accueillie (le roi attendait et désirait un héritier), et que, néanmoins, quelques jours après sa naissance, l'on fiança au fils du duc Charles d'Orléans, Louis, âgé lui-même de deux ans.

Jeanne grandit, confiée par son père à la châtelaine de Linières ; elle était petite de taille, difforme, avec une bosse fort disgracieuse, les épaules inégales ; et, par surcroît de malheur, elle eut la figure ravagée par la petite vérole. Pieuse, elle eut dès son enfance plusieurs révélations touchant sa vocation future. Le roi son père la prenait en antipathie singulière. Mais, parce que le mariage projeté avec le jeune duc d'Orléans servait ses intérêts, il exigea que ce mariage s'accomplît. Le jeune duc Louis et sa mère, Marie de Clèves, n'acceptèrent que contraints par la violence exercée sur eux par Louis XI. Le 8 septembre 1476, l'évêque d'Orléans François de Brilhac reçut le « consentement » des deux époux : le mari avait 14 ans, la femme 12 !

Jeanne continua de demeurer à Linières, pendant que son mari était à Blois. Deux ou trois fois l'an, le roi obligeait le duc à aller à Linières ; mais l'aversion de Louis d'Orléans se faisait de jour en jour plus significative. A quinze ans, Jeanne était saturée de deuils, de peines et de souffrances ; elle reste abandonnée, pendant que son mari se livre aux jouissances de la vie la plus folle.

Louis XI meurt. Charles VIII lui succède, et Louis d'Orléans intrigue contre le jeune roi. De plus en plus il délaisse sa femme ; la tendresse et le dévouement que celle-ci lui témoignera lors de sa captivité après la guerre de Bretagne (1487), ne serviront de rien. Libéré, il paraît extérieurement plus conciliant vis-à-vis d'elle ; mais les sentiments intérieurs n'ont pas changé : Louis « glissait sur la pente du plaisir. Après les joutes, les chasses, les farces et les comédies, c'étaient de basses débauches ». Il aurait « donné 10.000 livres de rentes pour que sa femme fût morte ! » L'expédition d'Italie amène la mort de Charles VIII. Louis d'Orléans devient roi : ce sera le « bon roi » Louis XII. Bon roi pour son peuple sans doute ; mais pas pour sa femme. Plus que jamais il prétendra ne l'avoir épousé que par force, et il demandera au pape d'annuler son mariage et de lui rendre une liberté qui lui permettra d'épouser — raison politique et de sentiment — la veuve de Charles VIII, Anne de Bretagne.

Pour Jeanne de France, c'est l'époque de l'épreuve. Le pape était alors Alexandre VI, dont on connaît la valeur morale ! Il fut d'autant moins insensible aux avances de Louis XII qu'il rêvait pour son fils César Borgia une haute situation ; le roi de France pouvait servir à son avancement. Néanmoins, le procès fut mené régulièrement et, autant que les actes permettent d'en juger, consciencieusement.

Le procureur de Lestang, nommé par le roi, établit les quatre motifs invoqués pour prouver la nullité : parenté au quatrième degré, affinité spirituelle (le roi était le filleul de Louis XI) ; violence exercée contre le duc d'Orléans pour l'obliger à contracter

cette union ; difformités corporelles de la reine la rendant inhabile au mariage. Les deux premiers motifs furent écartés, puisque dispense régulière avait été accordée du double empêchement relevé. Restait la crainte, et l'impuissance de la femme.

Finalement, ce fut le dernier motif qui emporta la sentence. Le roi jura que « selon la loi naturelle, au sens complet et absolu du mot, Madame Jeanne n'avait jamais été sa femme ». Ainsi, l'on arrivait au cas classique du mariage ratifié, mais non consommé. Et il semble bien que telle ait été la vérité : Jeanne ne voulut pas se soumettre à l'examen de « femmes expertes » et s'en remit à la parole royale. On peut donc légitimement conclure à l'exactitude de celle-ci, donnée sous la foi du serment, et contre laquelle Jeanne ne protesta pas.

Louis XII épousa Anne de Bretagne...

Jeanne de France redevint la « cousine » du roi et fut faite duchesse de Berry. Elle était duchesse souveraine : elle résolut de travailler de tout son pouvoir au bonheur de ses sujets. Elle réussit au point que le peuple reconnaissant l'a surnommée « la bonne duchesse ». Elle soutint de ses deniers les institutions d'Eglise, veilla à la régularité de la vie religieuse et à la ferveur des couvents. Le vénérable archevêque de Bourges. Guillaume de Cambrai, lui prêta son appui ferme et puissant. Mgr Cagnac rappelle à ce sujet un incident qui serait plaisant, s'il n'était par ailleurs indicatif d'un grand relâchement dans la vie des moniales du couvent de St-Laurent, de l'Ordre de St-Benoît.

Mais la principale préoccupation de « la bonne duchesse », dans cette dernière partie de sa vie, fut la fondation de l'Ordre de l'Annonciade. La pieuse princesse trouva aide et conseils chez son confesseur, le P. Gabriel Maria, à qui elle demanda d'être tout entier à l'œuvre que la Providence allait fonder par elle. Il s'agissait d'un Ordre institué en l'honneur du mystère de l'Annonciation, Ordre contemplatif, dont le but était fixé par les paroles mêmes que l'Evangile consacre à la Sainte Vierge et où éclate de la manière la plus évidente ce que Jeanne appelait les *Dix Plaisirs* ou les *Dix Vertus* de Marie : pureté, prudence, humilité, vérité, dévotion (louange de Dieu), obéissance, pauvreté, patience, charité, compassion. Le Père composa la règle du nouvel Institut, pendant que priaient la princesse et les postulantes qu'elle avait fait venir de Tours. La duchesse de Berry trouva cette règle « bonne, sainte et selon son désir ». Elle prit l'avis de S. François de Paule, qui y reconnut la main de Dieu. Il fallait maintenant faire approuver la Règle par le Saint-Siège et obtenir du roi l'autorisation d'établir en France un nouvel Ordre religieux.

Du côté du Saint-Siège, l'affaire fut longue et délicate. Les cardinaux unanimement refusèrent l'approbation sollicitée. Mais sur les instances du P. Gabriel Maria, Alexandre VI fit remettre une seconde fois l'affaire en délibération. Un songe-vision modifia, paraît-il, les sentiments du Cardinal chancelier de la Daterie apostolique et convainquit le pape que le nouvel Institut était selon la volonté de Dieu. Un revirement s'opéra bientôt chez les cardinaux, et le 12 février 1501, le pape signait la Bulle qui instituait canoniquement l'Ordre des *Dix Vertus* de Marie et en approuvait la Règle. Le P. Gabriel Maria était nommé Visiteur général de l'Ordre.

Notre auteur s'étend longuement sur les débuts de l'Ordre, sur la ferveur des moniales, sur la sainteté de la pieuse fondatrice. Il y eut même deux et trois Ordres de l'Annonciade, les deux derniers à l'usage des personnes du monde et approuvés par Léon X. Ces diverses fondations et cette vie de recueillement intérieur occupèrent toute la fin de l'existence de la duchesse ; sa mort arriva, inattendue de tous, sauf d'elle-même, le 4 février 1505. Elle n'avait que 41 ans. Ses funérailles furent un triomphe, et Louis XII, qui du vivant de son ancienne épouse n'était jamais venu à Bourges, y fit son entrée solennelle huit jours après, le 2 mars 1505, et vint s'agenouiller au tombeau de sa « chère cousine ».

Les miracles qui s'accomplissaient à ce tombeau amenèrent une propagation rapide de l'Ordre des Dix Vertus. Il suffit de mentionner, les fondations d'Albi (1508), de Bruges (1518), de Béthune (1518), de Louvain (1530), de Bordeaux (1521), d'Agen (1534), de Rodez (1524). Malgré les troubles suscités en certaines régions par les Protestants, l'Institut ne fit que se développer. Au XVII^e^ siècle, il y avait 32 monastères en France et en Belgique. A la veille de la Révolution, on en comptait 45. Aujourd'hui, l'Ordre renaît de ses cendres : les monastères de Villeneuve-sur-Lot et de Thiais affirment sa vitalité. Quant au culte de Jeanne de Valois, il faut espérer que la béatification, concédée par Benoît XIV en 1742, se complétera bientôt de la gloire de la canonisation. Le procès a été repris par Mgr Izart ; nous souhaitons qu'il aboutisse rapidement.

Dom Pierre DE PUNIET, bénédictin d'Oosterhout. **Le Pontifical Romain.** *Histoire et commentaire.* — Tome I. In-8 de 300 p., 15 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

Le progrès constant des études liturgiques chez les fidèles éclairés a engagé Dom Pierre de Puniet à publier ce volume de haute vulgarisation sur le Pontifical romain. Il était sans doute essentiel d'attirer d'abord l'attention des chrétiens sur le saint sacrifice de la messe, sa doctrine, sa liturgie et toutes les conséquences pratiques qui en découlent. Il faut maintenant aller plus loin, c'est-à-dire mettre sous les yeux des fidèles les textes assez peu connus de la liturgie des sacrements et des sacramentaux. Dans le concert universel, n'est-il pas juste que les antiques et vénérables rites du Pontifical, eux aussi, fassent entendre leur note ? Et il en faut dire autant des textes les plus souvent employés du Rituel romain. N'est-ce pas le Pontifical, n'est-ce pas le Rituel qui nous apprennent la vertu bienfaisante et multiple de ce signe de croix qui entre en tous les sacrements et les vivifie en les pénétrant de l'action même du Christ ? Il y a grand intérêt à saisir en leurs manifestations diverses ces traces du divin, et à les apprécier à leur juste valeur.

L'explication du *Pontifical* que nous propose Dom P. de Puniet évite les longs développements historiques et s'attache strictement à suivre le texte actuellement en usage. Il s'agit moins en effet de tenter une reconstitution des formes du passé, que de rendre plus vivantes les institutions telles qu'elles se présentent aujourd'hui. Néanmoins, une courte étude préliminaire fait suivre les phases successives qu'a connues notre Pontifical au cours de sa formation, depuis les origines jusqu'au terme dernier de son développement. On constate par là qu'il s'est conservé intact dans toutes ses portions essentielles. Une fois connus et identifiés les divers témoins qui déposent en sa faveur, il est plus aisé d'expliquer les textes et de rattacher les détails des cérémonies aux usages anciens, qui les éclairent et en indiquent la signification exacte. L'analyse des formules permet de préciser la portée de ces rites, et fait entrevoir la richesse doctrinale contenue dans les paroles liturgiques. Les citations et traductions des textes figurent au cours du commentaire, dans la mesure suffisante pour rendre toute explication intelligible. Les pièces les plus importantes des antiques formulaires de prières sont recueillies en appendices.

L'ouvrage entier se compose de quatre parties, groupées en deux volumes. Le premier comprend : 1° l'introduction historique qui permet de suivre les développements successifs du Pontifical (p. 12-68) ; 2° la